

Alesso, Marta

Mesianismo y política en la Alejandría helenística

**6º Coloquio Internacional. Agón: Competencia y
Cooperación. De la antigua Grecia a la Actualidad**

19 al 22 de junio de 2012

CITA SUGERIDA:

*Alesso, Marta. (2012) Mesianismo y política en la Alejandría helenística [en línea]. 6º Coloquio Internacional, 19 al 22 de junio de 2012, La Plata, Argentina. Agón: Competencia y Cooperación. De la antigua Grecia a la Actualidad. Homenaje a Ana María González de Tobia. En Memoria Académica. Disponible en:
http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4007/ev.4007.pdf*

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar>

<http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5

MESIANISMO Y POLÍTICA EN LA ALEJANDRÍA HELENÍSTICA

MARTA ALESSO.

Universidad Nacional de La Pampa

(Argentina)

RESUMEN

Nuestra ponencia propone en primer lugar precisar qué significa realmente el término mesianismo. Desde el punto de vista investigativo nos interesan especialmente los trabajos sobre la cultura judía y cristiana entre los siglos II a.C. a II d.C. y los textos-fuente de esos estudios, debido a que el mesianismo dominaba muchos aspectos del ideario de ese período. La parte más relevante del trabajo se centra en las relaciones del pensamiento helenista de Filón con temáticas que resultan de la concurrencia de los ideales políticos y religiosos emergentes de la Biblia hebrea. Así, el tema general de la investigación será el pensamiento judío de Filón de Alejandría y los tópicos de la política: la conformación del pueblo, el mesianismo, la vida en el más allá, el destino individual y el de la comunidad, la elección divina y el universalismo.

ABSTRACT

Our paper proposes first to clarify what does really mean the word messianism. From a research point of view we are especially interested in the works on Jewish and Christian culture between centuries II B.C. to II A.D. and the source-texts of these studies, because the messianic ideology dominated many aspects of that period. The most relevant part of this

work focuses on the relationship of Philo's Hellenistic thought with themes resulting from its gathering with political and religious ideals of the Hebrew Bible. Thus the general subject of research is focused on the Jewish thought of Philo of Alexandria and some issues related to politics: the formation of nation, the messianism, the life in the 'further away', the individual and community destiny, the divine choice and the universalism.

PALABRAS CLAVE:

Filón-Judaísmo-Política-Mesianismo-Cristianismo.

KEYWORDS:

Philo-Judaism-Politics-Messianism-Christianism.

En búsqueda de una definición

La primera pregunta en torno de este concepto es precisar qué significa realmente mesianismo. ¿Remite solamente a las religiones judía y cristiana?, ¿o se refiere a un modelo universal en el que todos aquellos movimientos políticos y religiosos que pretender transformar la sociedad dan una respuesta a una situación de opresión? Para los movimientos mesiánicos la esperanza de un futuro promisorio –o la expectativa de una salvación en términos políticos– implica siempre la extinción de las vicisitudes del presente y el establecimiento de un orden social armonioso. Ahora bien ¿la referencia es siempre a términos divinos o espirituales? Podríamos acotar la extensión de su significado a un campo fuera del espacio teológico, pero siempre habrá una referencia ideológica a un grupo social o étnico en situación de sometimiento o sujeción. A

pesar de que el vocablo se sigue utilizando por su densidad bíblica, su acepción actual permite una idea de superación de las oposiciones entre monoteísmo y politeísmo, entre lo religioso y lo pagano, entre lo mundano y lo divino. Su significación más profunda coloca la religión en una intersección con lo político, puesto que es imprescindible aludir en este marco a la institución de un nuevo orden que está en relación directa con la utopía. Mesianismo y política no son dos conceptos extraños que confluyen en un mismo edificio ideológico sino que la construcción de ese edificio implica un sincretismo coherente con una visión holista, en detrimento de un componente que podríamos decir que el cristianismo instauró en Occidente: el espiritualismo individualista e introspectivo. El mesianismo no está alejado tampoco de la escatología, es decir, de las realidades últimas o definitivas, como la muerte y el juicio final, la idea del cielo y el infierno. Y también está en conexión con las teorías apocalípticas,¹ como el milenarismo o cualquier pensamiento cuyas reflexiones están orientadas a una proximidad temporal con el fin del mundo.

Desde el punto de vista investigativo nos interesan especialmente los trabajos sobre la cultura judía y cristiana entre los siglos II a.C. a II d.C. y los textos-fuente de esos estudios, debido a que el mesianismo dominaba muchos aspectos del ideario de ese período. Las raíces de aquellas ideas mesiánicas están en la *Torá*, (o el *Pentateuco*), en la promesa hecha por Dios al rey David de que un descendiente de su linaje gobernaría en la tierra. En la producción textual de la época alejandrina durante esos cuatro siglos se destacan las

¹ Joseph Coppens (1968 y 1974), uno de los fundadores en 1949 (junto con Lucien Cerfaux y Gonzague Ryckmans) del *Colloquium Biblicum*, dedicó gran parte de su vida académica al tema del mesianismo, para concluir en que se trata de una compleja articulación de tres aspectos: el real, el profético y el apocalíptico. Armido Rizzi (1981), por otra parte, asegura que el mesianismo de la época de los comienzos del cristianismo fue un gran error conceptual de perspectiva histórica, en tanto toda la lógica mesiánica de la época estuvo falseada por la óptica apocalíptica.

interpretaciones que realizaron los exegetas sobre la historia de Israel que va desde el siglo X a.C. al siglo primero de nuestra era.

Sobre la etimología

Messiah, que podemos transcribir también *Mashiah* o *Mašía* (en griego, Μεσσίας) aparece 39 veces en Septuaginta traducido como Χριστός.² Es en realidad un adjetivo, una forma pasiva de la raíz *masah*, que quiere decir “ungir” y, por tanto, lo más correcto es traducirlo por “ungido”. El Nuevo Testamento ofrece la transliteración Μεσσίας, dos veces en el evangelio de Juan (1. 41 y 4. 25). La traducción de *Messiah* por Χριστός en Septuaginta es coherente con la designación de Jesús como Cristo, es decir, el cumplimiento de las profecías (especialmente las de Isaías) de la llegada de un Salvador. No obstante, la significación en la historia hebrea es más amplia; alude tanto a un sacerdote (*Levítico* 4.3, 5 y 16; *Daniel* 9.25-26), como a los patriarcas (Abrahán, Isaac, Jacob) o a un Rey (Salomón en 1Reyes 1.39), consagrados mediante el aceite de la unción con el que ordenó Dios a Moisés –en *Éxodo* 30.20-25– ungir el tabernáculo y el arca del testimonio. El término no se aplicó exclusivamente a los reyes judíos, sino también al rey de Persia Ciro el Grande (*Isaías* 45.1), pero después de la muerte de Simon bar Kokhba –o Simon ben Kosiba–, en el 135, comenzó a designar exclusivamente al rey judío que, descendiente de la línea genealógica de David, gobernaría sobre las tribus de Israel unidas y las guiaría a una era mesiánica de paz universal. El antecedente de este uso es el vocablo con artículo y como nombre propio, tal como puede leerse en el *El Libro de los Salmos de Salomón*, el escrito pseudoepigráfico que fuera escrito en el 60 a.C. al

² Χριστός aparece 53 veces en Septuaginta en una búsqueda por hipertexto en el TLG, lo cual quiere decir que catorce veces no traduce a *Messiah*.

estilo de los himnos del Salterio.³ Se refiere aquí al rey ideal del futuro escatológico, al liberador definitivo de Israel.

Para la real significación de *Messiah* hay que interrogar sobre todo a los libros de Samuel. El ritual está sencilla y debidamente representado en la consagración de Saúl como rey (1Samuel 10.1). No obstante, una ceremonia de la misma índole podía realizarse también para consagrar objetos (Éxodo 40.9-11) o el pan sin levadura (Números 6.15). El judaísmo de nuestra era, basado en el Talmud, abunda en referencias al Mesías y a la era mesiánica, en especial en el Sanedrín (por ej. en 98 y 99), en el que encontramos también una particular exégesis de Éxodo 15 (91a) como alusión a la resurrección después de la muerte. La era mesiánica según el Talmud estará libre de persecución y discriminación. Lograda la paz entre las naciones, el pueblo judío vivirá en su propia tierra sin depender de otra autoridad (Sanedrín 91b, 99a; Brajot 34b; Pesajim 68a; Shabat 63a).⁴

La concepción cristiana –de la cual no podemos ocuparnos extensamente– colocó en un plano más universal y espiritual la esperanza mesiánica en un rey salvador. Tomó el término Χριστός y convirtió a Cristo en sinónimo de Jesús. Jesús, hijo de Dios, o Dios-hijo, fue el Verbo (o Logos) hecho carne y en esto se distanció para siempre del judaísmo. Cristo (el ungido) después de ser crucificado se levantó de entre los muertos (Gálatas 1.1), ascendió al cielo (Hechos 1.2), reina sobre el mundo sentado a la derecha de Dios Padre (Romanos

³ El salmo 17, especialmente, expresa el deseo de que la soberanía de Yahvé en Israel sea efectiva y real, es decir, que se implante en la tierra el reino de Dios. Cfr. Piñero (2002: 67-75).

⁴ Sobre las diversas formas de concebir el reino mesiánico en nuestro tiempo, véase en Diez Macho (1984: 351-389) el interesante capítulo “Reino de Dios y escatología” del primer tomo de los *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Al respecto, también es interesante consultar la *Epístola del Yemen* de Maimónides, también conocida como el *Tratado sobre el Mesianismo* (*Petah Tiqwa*), escrita originalmente en judeo-árabe en la segunda mitad del siglo XII, pero que ha sido traducida y comentada largamente en todas las lenguas modernas. Se puede leer en castellano en la traducción de Judit Targarona Borrás (1987).

8.34) y de allí descenderá y “los muertos en Cristo resucitarán primero” (*Tesalonienses* 4.16).

La concepción judía del mesianismo es muy diferente de la cristiana. La redención para el judaísmo no es un evento que se realiza en el universo personal del individuo. Por el contrario, es un acontecimiento público, que va a ser constatado en el escenario de historia futura y – pese a los numerosos intentos proselitistas – en el marco exclusivo de la comunidad judía.⁵

El más allá

Para conocer la pertenencia de una persona a un sistema de creencias o su religiosidad más íntima no hay que preguntarle simplemente si cree en Dios. La mayoría de las veces contestará que cree que un poder superior existe más allá de cualquier denominación. Para saber realmente si un hombre o una mujer adhieren a una determinada fe o ideología religiosa, hay que interrogarlo sobre sus creencias sobre la vida después de la muerte. Curioso será escuchar que la mayoría de las veces la persona sí cree en la proyección de su alma a una existencia en el más allá. Si el hombre se define como “el único animal que *sabe* que va a morir” podríamos agregar que es también “el único animal que *no se resigna* a morir”. Así, la frondosa imaginación del ser humano teje diversas posibilidades para configurar el trasmundo.

Se coincide casi siempre en que el *más allá* se trata de un lugar en que están las almas y no los cuerpos. Será recién en la literatura bíblica apocalíptica que ve la luz entre los siglos II a.C. y II d.C. el lugar donde se habla de resurrección y por lo tanto de una división entre cuerpo y alma. Si bien ya en Isaías, en el siglo VIII a.C., podemos leer “Tus muertos vivirán /y en sus tumbas se

⁵ Así *Joel* 3.16, habla del día de Jehová: “Y Jehová bramará desde Sión, y dará su voz desde Jerusalén, y temblarán los cielos y la tierra: mas Jehová será la esperanza de su pueblo, y la fortaleza de los hijos de Israel”.

levantarán [...] la tierra entregará a sus pecadores” (26.19)⁶ es el libro de Daniel el que se refiere con mayor precisión a la separación de justos y pecadores después de la resurrección: “muchos de los que duermen en el polvo de la tierra serán despertados: unos *para la vida eterna* (εἰς ζωὴν αἰώνιον), otros para perpetua vergüenza y confusión” (12.2).⁷

Para los textos clásicos de la *Tanaj*, entonces, la vida después de la muerte y el castigo a los impíos no es una prioridad, evidentemente porque no lo exige la realidad cultural de los judíos que abrevan en la Biblia hebrea. Pero cuando la tradición judía se pone en contacto con el helenismo, abre la posibilidad de una vida más allá de la muerte. El concepto de inmortalidad (ἀθανασία) aparece tardíamente en la Biblia. Es mencionado en *Macabeos* 4 (14.5 y 16.13) y en el libro *Sabiduría de Salomón* (3.4; 4.1; 8.13 y 17; 15.3), cuyo original fue escrito en griego. En ambos textos es imprescindible recordar un contexto de persecuciones, rebeliones y luchas de diversa índole.

Es curioso que cuando la *Torá* se vierte al griego, el término *sheol* se traduce por “hades”.⁸ Aunque no es sencillo tampoco hacerse una idea cabal de la concepción helénica sobre el reino de Hades. En muchos lugares homéricos parece designarse con este nombre un lugar subterráneo: está “bajo la odiosa tierra” (*Odisea* 20.81), hay “cavernas subterráneas” (*Odisea* 24.204) y el alma de Patroclo cuando deja el cuerpo “penetra *bajo tierra*” (*Ilíada* 23.100). Tampoco en

⁶ El término que traducimos por “pecadores” es en griego ἀσεβείς y en hebreo *refaim*. La última parte de este versículo, *Isaías* 26.19, es en griego ἡ δὲ γῆ τῶν ἀσεβῶν πεσεῖται, “la tierra se caerá de impíos”. El término hebreo *refaim* se usa para designar a “muertos inicuos” (*Job* 26.5), seres sin redención; o simplemente “muertos” que, por su prevaricación, terminan congregándose en un grupo aparte en el mundo de los muertos (*Proverbios* 21.16).

⁷ El *Libro de Daniel* escrito casi con seguridad en la época de los macabeos (entre 167 y 164 a.C.) contradice el tono existencial del *Eclesiastés*: “porque los que viven saben que han de morir: mas los muertos nada saben [...] su memoria es puesta en olvido” (9.5) y la tonalidad propia del *carpe diem* que exhorta a no malgastar el tiempo en ensoñaciones sobre el futuro incierto sino a disfrutar de los placeres –presentes– de la vida. El autor del *Eclesiastés* (*Qohélet*), con un uso de la lengua un estilo literario culto y mundano, pertenece al judaísmo del siglo VI a.C.

⁸ Así en *Génesis* 37.35; 44.31; *Números* 16.30-33; *Deuteronomio* 32.22; *1 Samuel* 2.6 y 28.19; *Isaías* 14.8 y 38.18; *Ezequiel* 32.17-32.

la Biblia predomina un idea única sobre el más allá. En *Jonás* 2.3, el desdichado reza desde el “seno del Abismo” (*beten sheol*, en griego ἐκ κοιλίας ᾗδου) que metafóricamente se ubica en el vientre de un pez. En *Job* 26.6 se lee que “el *sheol* (ó ᾗδης) está *descubierto* (γυμνός) delante de él”. Indudablemente, a pesar de que una de las características definitorias del trasmundo es la atemporalidad, tanto en la literatura griega como la bíblica las descripciones del más allá responden a las necesidades del momento histórico en que se produce la fijación del texto.

Escatología y mesianismo en Filón

Las relaciones del pensamiento helenista de Filón con temáticas que resultan de la concurrencia de los ideales políticos y religiosos emergentes de la Biblia hebrea, ofrecen un número de respuestas al interrogante sobre el destino del hombre. Las raíces platónicas de tales respuestas excluyen cualquier referencia a la resurrección del cuerpo y está además alejado de las formas literarias de la apocalíptica.⁹ La *forma* filoniana de percibir el futuro más allá de la muerte adquiere el matiz de progreso moral tanto del pueblo hebreo como de los pueblos conquistados por su fe, lo cual fructificará en un marco de prosperidad económica y reconocimiento de la Ley en toda la ecumene.

En cuanto a la naturaleza inmortal que corresponde al ser humano, Filón adopta de manera casi directa la antropología platónica: la estructura del ser humano está conformada por la sustancia terráquea y por aliento divino. Aunque mortal en la parte visible, al menos en la invisible el hombre es efectivamente inmortal. Por ello también se podría decir que es un ser limítrofe:

⁹ Cfr. Martín (2009a: 107-124), quien organiza este capítulo de libro en torno de tres tópicos que conjugan la esperanza abierta al futuro: 1) la idea de que el alma virtuosa podrá encontrar la inmortalidad como premio dado por Dios a todo hombre que elije amarlo, inmortalidad que no incluye la recuperación del cuerpo; 2) la esperanza de la adopción progresiva de la Ley de Moisés por parte de todos los pueblos que pertenecen a la ecumene; 3) la reunificación futura de los judíos en una Jerusalén que por gracia divina ha recobrado su gloria mesiánica.

se encuentra entre la naturaleza mortal y la inmortal, puesto que participa de ambas, ha nacido mortal e inmortal al mismo tiempo, mortal en lo que atañe a su cuerpo, pero en su intelecto, inmortal (*La creación del mundo según Moisés* 135).¹⁰ Ahora bien, corresponde elucidar ahora si esta inmortalidad del *voûς* es una marca universal de la especie o si se trata de un don otorgado a algunos elegidos o conquistado luego de transitar el camino de la sabiduría.

A este respecto es imprescindible acudir a la versión que nos ofrece Filón sobre el tránsito de Moisés a la inmortalidad en su exégesis de *Deuteronomio* 33.1-29 y 34.1-8 en *Vida de Moisés*:

Tiempo después, llegado el momento de emprender la emigración desde aquí hacia el cielo y alcanzar la inmortalidad después de abandonar la vida mortal, llamado por el Padre que transformaba por completo su propia entidad dual –cuerpo y alma– en una naturaleza monádica sin composición de elementos, en un intelecto semejante al sol, entonces, en trance, aparece la oportunidad de profetizar, ya no para todo el pueblo en reunión conjunta sino para cada una de las tribus en particular, las cosas que estaban por suceder y aquellas que acontecerían más adelante.¹¹ (1.288)

La transfiguración que lleva a un ser elegido hacia la unidad originaria y además de la inmortalidad, en el caso de Moisés, la intervención de las potencias divinas le otorgan la facultad oracular: al intelecto puro y sin mezcla se le concede la gracia de profetizar.

La esperanza mesiánica y profética de Filón se extiende y abarca más allá de la figura de Moisés y sostiene un optimismo de tono secular en cuyo marco la beatitud de la Ley podrá cobijar a todos, a propios y gentiles que quieran aceptarla y seguirla. Así en *Embajada a Gayo* 159-161 ofrece un elogio de Augusto y de la *pax romana*, que permite que las costumbres de los judíos alejandrinos sean cuidadas como un tesoro, en tanto corresponden “a hombres tan pacíficos por su naturaleza y por sus preceptos, que entrenan para la

¹⁰ Parafraseo aquí la traducción de Lisi (2009: 146).

¹¹ Traducción de Martín (2009b: 143).

estabilidad”.¹² La confianza en un destino monoteísta para la historia de la humanidad se expresa en un verdadero manifiesto judeo helenista en el que Filón asume la primera persona y afirma:

Pienso que los demás pueblos, abandonando sus costumbres propias y despidiéndose de las leyes de sus antepasados, cambiarán hacia la honra de las Leyes de Moisés únicamente. Porque esas Leyes, en momentos felices para nuestra nación, resplandecerán hasta ocultar las otras, como el sol naciente oscurece a los demás astros.¹³ (*Vida de Moisés* 2. 44)

La concepción platónica del alma que se contrapone al cuerpo por su calidad de inmutable, afín a la categoría a la que pertenecen las ideas y que es, como ellas, inmortal, combina cada vez más la doctrina de la virtud personal con la de la ciudad virtuosa y también con la estirpe virtuosa. Este ideario toma cuerpo en la alegoría de los miembros de un animal: todos ellos son *medios* para avanzar con rapidez, pero la cabeza es la parte primera y superior; así el virtuoso, sea un hombre o un pueblo, será la cabeza de la raza humana (*Premios y castigos* 125). Un análisis meticuloso de la evolución de la concepción mesiánica de Filón a través de toda su obra, desde los textos exegéticos hasta los que interpretan la Ley en sus aspectos específicos, como *Las leyes particulares*, permitiría percibir que el *pogrom* antijudío del año 38 en la ciudad helenizada más populosa del Imperio después de Roma, Alejandría, imprime en Filón acentos diferentes según sea antes o después de la persecución de su pueblo. El tono de sus primeras interpretaciones de la historia del pueblo de Israel, tal como aparecen en *Vida de Moisés*, es ecuménico y pacifista. En los escritos más tardíos, después de la embajada para convencer a Calígula de que cesara sus intentos de erigir su propia estatua en el Templo de Jerusalén y de sufrir los hostigamientos que llevarán a la terrible lucha concluida en el año 70, las modulaciones del mesianismo de Filón son más fuertes y beligerantes. La

¹² Traducción de Torallas Tovar (2009: 265).

¹³ Traducción de Martín (2009b: 98).

respuesta entonces a la pregunta que comenzó esta exposición sobre si el concepto remite solamente a las religiones judía y cristiana, la respuesta es que, al menos en el mundo occidental, el judaísmo helenista y después su heredero, el cristianismo, tiñeron con matices propios la historia secular posterior. Si se busca responder al interrogante de si existe un modelo universal con el que los movimientos políticos y religiosos pretender transformar la sociedad para dar una respuesta a una situación de opresión, la respuesta Para los movimientos mesiánicos la esperanza de un futuro promisorio también es positiva. La perspectiva de una liberación en términos políticos implica siempre la desaparición de las penurias presentes y la instauración de un orden social armonioso.

BIBLIOGRAFÍA

- COLSON, F. H. y WHITAKER G. H. (1929-1939) *Philo*. vols. I-X. London-New York
- COPPENS, J. (1968) *Le Messianisme royal. Ses origines. Son développement. Son accomplissement*, Paris.
- (1974) *Le messianisme et sa relève prophétique*, Gembloux.
- DIEZ MACHO, A. (1984) *Apócrifos del Antiguo Testamento. Introducción general*. Madrid: Cristiandad.
- LISI, F. (2009) “La creación del mundo según Moisés” en MARTÍN, J. P. (ed.). *Filón de Alejandría. Obras Completas*, Vol. I, Madrid: 95-158.
- MARTÍN, J. P. (2009a) “La transhistoria según el judaísmo helenizado” en BAUZÁ, H. (ed.) *El tema del más allá en la Antigüedad y sus proyecciones*, Buenos Aires: 107-124.

- (2009b) “Vida de Moisés, libros 1 y 2” en MARTÍN, J. P. (ed.) *Filón de Alejandría. Obras Completas*, Vol. V, Madrid: 15-144.
- PIÑERO, A. (trad.) (2002) *El Libro de los Salmos de Salomón* en Díez Macho, A. y PIÑERO, A. (eds.) *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. III. Madrid: 13-77.
- RAHLFS, A. (1935, reimp. 1971 [1904-1911]) *Septuaginta*, 2 vols., Stuttgart.
- RIZZI, A. (1981) *Messianismo nella vita quotidiana*, Torino.
- SEOW, Ch.-L. (1996) "Linguistic Evidence and the Dating of the Qohelet", *Journal of Biblical Literature* 115/4: 643-666.
- TARGARONA BORRÁS, J. (1987) (ed. y trad.) *Maimónides. Carta a los Judíos del Yemen. Carta a los Judíos de Montpellier*, Barcelona.
- TORALLAS TOVAR, S. (2009b) “Embajada a Gayo” en MARTÍN, J. P. (ed.) *Filón de Alejandría. Obras Completas*, Vol. V, Madrid: 233-302.